

Uczta - Platon

Od czasu powstania współczesnych nauk społecznych stosunek ich przedstawicieli do autorów starożytnych tekstów charakteryzuje nieuprzejma protekcjonalność.



Od czasu powstania współczesnych nauk

społecznych stosunek ich przedstawicieli do autorów starożytnych tekstów charakteryzuje nieuprzejma protekcjonalność.

Uczta

Platon z komentarzami Alexandra Nehamasa, Ivana Chvatika, Davida M. Halperina, Jonathana Leara, Waltera Benjamina, Hansa Georga Gadamera i Piotra Nowaka.

wydawca: Wydawnictwo Sic!

ilość stron: 340

Słowo wstępne do nowego przekładu

Piotr Nowak

All my best thoughts were stolen by the Ancients.

Ralph Waldo Emerson

Wielcy Zmarli

Od czasu powstania współczesnych nauk społecznych stosunek ich przedstawicieli do autorów starożytnych tekstów charakteryzuje nieuprzejma protekcjonalność. Z naukowego punktu widzenia teksty te stanowią świat fantastyczny, złożony na ogół z omyłek, przekłamań, zabawnych nieporozumień, cudownych objawień, stojących w poprzek rozwijającej się nauki o człowieku, która czyni go lepszym i mądrzejszym. Twierdzę, że to niebezpieczny stereotyp.

Nie ma dobrych podstaw, by sądzić, że postęp naukowy wpływa dodatnio na moralne prowadzenie się ludzi. Moralny rozwój ludzkości jest tylko złudzeniem i wcale nie oznacza, że dawne pojęcia czy wyobrażenia społeczne straciły swą moc obowiązywania. One jedynie przekształciły się – jedne uległy sekularyzacji, inne – unaukowieniu. Nauka jest więc, by tak rzec, procesem stopniowego zakłamywania tradycji, odchodzeniem od dobrych rozwiązań na rzecz rozwiązań „lepszych”, które nie pozostają w żadnym rozsądnym związku z moralnym życiem człowieka. Ciekawsi od moralistów zimnego chowu

są ci wszyscy, którzy, „opętani” przez starożytnych, nierzadko na poły zapomnianych autorów, wyprowadzają ich z muzealnych sal i bibliotecznych składowisk tak, by Wielcy Zmarli na powrót mogli cieszyć się dziennym lub przynajmniej jarzeniowym światłem.

Największe i najstarsze dzieła przywodzą na myśl porozbijane lustra: choć dawniej przeglądała się w nich cała wiedza, dziś pozostaje ona już tylko wiedzą ułamkową, rozkawałkowaną, bezładnie porozrzucaną drobnicą, której sens gdzieś nam umyka. To normalne. Jesteśmy zakładnikami czasu i nigdy nie wiemy, ile z tego, co zrobimy, przedostanie się do przyszłości. Myślenie, jak każda podróż w nieznane, stanowi ryzyko. Powrót do Wielkich Zmarłych jest obciążony dużo mniejszym niebezpieczeństwem. Wielcy pozostają Wielcy nawet wtedy, gdy ich duchowa wielkość chwilowo cichnie i przygasa, by po jakimś czasie, ze zdwojoną siłą, wybrzmieć ponownie. Jeżeli więc sięgam do wielkich dzieł stanowiących fundamenty naszej cywilizacji, nie szukam w nich prawdy nietkniętej zębem czasu; robię to przeważnie po to, by utrwalić własną oryginalność w oczach ich twórców, poszukując u nich – nigdy u współczesnych – pochwały i uznania; chcę z nimi rozmawiać, spierać się, czytając wszystko, co pozostawili. To mój własny – ujmę to w ten sposób – seans spirytystyczny. *To please a shadow*. „Współczesność bowiem – pisał Goethe – nie jest warta, byśmy cokolwiek dla niej robili, gdyż to, co powstaje, może się w każdej chwili urwać. Musimy pracować dla przeszłości, aby uczcić jej zasługi”. A także ku zawstydzeniu barbarzyńców, dla których kultura jest łupem i przedmiotem wyceny.

Najdawniejsza filozofia przedstawia sobą przeszłość jako ucieleśnienie doskonałości. Wszakże myli się ten, kto uważa, że doskonałą przeszłość można wytęsknić tak, by do nas wróciła. To niebezpieczna nostalgia

(*nostos* to po grecku „powrót”, *algos* – „cierpienie”), to piekąca tęsknota za miejscem, którego nie ma. Natomiast swój stosunek do przeszłości można w sobie wypracować, starając się przeszłość odzyskać przez lekturę „wielkich ksiąg”. Jest to zajęcie człowieka wytwornego – powiada Leo Strauss – prawdziwie wolnego i bezinteresownego; kogoś, kto mieszka w dużym mieście, kto wolny jest od trosk materialnych i kto szuka porządnego wykształcenia dla swoich dzieci. Z punktu widzenia człowieka wytwornego cnota jest warta wyboru ze względu na nią samą. Człowiek ten nie nawiązuje pospolitych stosunków, ponieważ żywi przekonanie, iż to, co wyższe w hierarchii smaku i wykształcenia, nie „sumuje się”, nie „koresponduje” z tym, co niższe.

W praktyce za rzecz sensowną uważa zalecenie, by „nie budzić psów, skoro śpią”, natomiast w teorii – przeciwnie – nie daje im spać, pobudza je, prowokuje, kąsa. Wprawdzie ubolewa nad ateizmem pospółstwa, ale jemu samemu nie przychodzi na myśl kultywowanie wierzeń religijnych. Ludzie ci potrafią czerpać prosto ze źródła, „[o]statecznie bowiem muszą istnieć nauczyciele niebędący uczniami. Nauczyciele niebędący uczniami to wielkie umysły, albo – by raz na zawsze wyzbyć się dwuznaczności w tak istotnej kwestii – umysły największe. Umysły te to prawdziwa rzadkość. Prawdopodobnie nie spotkamy ich w klasie ani nigdzie indziej. Będziemy mogli mówić o nadzwyczajnym szczęściu, jeśli okaże się, iż któryś z nich żyje i tworzy w naszych czasach. W praktyce więc uczniowie, niezależnie od swych kompetencji, mają dostęp do nauczycieli niebędących uczniami, do największych z największych, tylko przez wielkie księgi. Wychowanie ogólne (*liberal education*) miałoby zatem polegać na studiowaniu tych ksiąg z należytą troską i uwagą, skoro największe umysły zechciały je nam przekazać”[2]. Jedna rzecz wymaga w tym miejscu szczególnego podkreślenia. Współczesny czytelnik, któremu wydaje się, że jest

rozmówcą Sokratesa, który zapomina, że jest zwykłym czytelnikiem dialogu sokratycznego, popada w gruby błąd i przesadę. Sokrates „rozmawia” z nim – to prawda – lecz zawsze przez swych przyjaciół – przez Platona, Ksenofonta, Arystofanesa, lub – jak w prezentowanym tomie – przez przyjaciół przyjaciół: Benjamina, Gadamera, Nehamasa i innych. Wszystkie strony rozmowy mogą na niej skorzystać, ale też może się ona skończyć niepowodzeniem, specjalnie, gdy – jak w Gorgiaszu – rozmówca odmówi podjęcia wysiłku rozumienia lub – jak w Menonie – nie będzie zdolny pojąć czegokolwiek. Tak czy inaczej, droga do mądrości prowadzi przez „wielkie księgi”, przez mózół lektury – każda inna wiedza na manowce, „na skróty”.

Dialog sokratyczny

Lektura utworów Platona jest zajęciem bardzo przyjemnym, a nawet pożytecznym. W pewnym sensie daje nie tylko sposobność dotarcia do źródłowej mądrości, ale niesie też radość z przebywania – zwłaszcza w dobrym przekładzie – z pisarzem z rzędu tych najwybitniejszych, niepowtarzalnych. Wielkość Platońskiego dzieła – tak sędzę – polega na kunszcie pisarskim autora, na stworzeniu przezeń niepowtarzalnego gatunku, jakim jest „dialog sokratyczny”, łączący w sobie *vis comica* z elementami tragedii antycznej. Dialog ten można czytać, można go również inscenizować, ponieważ wielkie myślenie to jednocześnie wielkie widowisko, agon.

Inscenizacja Platońska rozgrywa się między dwiema (i więcej) osobami; dodatkowo zakłada istnienie trzeciego, milczącego aktora, mianowicie pojętej publiczności. Współczesna Sokratesowi publiczność – bezpośredni adresat spektaklu, jakim jest „dialog sokratyczny” – dobrze

rozumiała teatralną ekspozycję, a więc świat, o którym mowa w dialogu: że za oskarżeniami Meletosa stoją poeci, że Anytosa popierają politycy i biznes, a Lykona – korporacja sofistów (*Apologia*, 23e-24a). W Simmiasie i Kebesie widziano przedstawicieli świata nauki, w Alkibiadesie – skarżonego o blasfemię kochanka Sokratesa, a w obrazie gnającego na ośle rydwanu – ludzkie życie. Lecz tyle to akurat i my wiemy. Natomiast nie potrafimy przeczuć ani nawet wyobrazić sobie tego, czego nie wiemy, ani nawet, że nie wiemy (*Menon*, 80d-e). Niewiedza ta wynika z przerwania tradycji, z otchłannego rozstępu między czasem przeszłym a teraźniejszym. Wygląda na to, że jakiś rodzaj zarazy przyćmił w nas pamięć i odciął od źródeł istnienia. Zupełny obłąd!

Współcześni Sokratesa utrzymywali, że wiedzą wszystko, podczas gdy z jego punktu widzenia niczego nie wiedzieli. Sokrates żywił bowiem przekonanie, że to on jest najmądrzejszy, skoro nie twierdzi, że wie coś, czego nie wie. Jego filozofia stanowi świadomość niedostatku, chronicznej niepełności. Prawdziwa mądrość – twierdził – polega na tym, że wie się to, czego nie wiedzą inni.

Dlatego Sokrates, wraz z nim inni Wielcy Zmarli – świadkowie rozgrywającego się w ich przytomności Wydarzenia, którego refleks dochodzi do nas w postaci prawdy o nas samych – zawsze będą wiedzieć więcej i lepiej. Tę najdawniejszą mądrość, dostojną wiedzę stojącą u podstaw europejskiego myślenia, możemy zlekceważyć, zapomnieć lub starać się wymyślać na nowo, od początku, co pozwoli nam jakoś zagadać nasze własne niepokoje i istnieniowe rozterki. Ale to droga donikąd.

Celem „dialogu sokratycznego”, zarazem jego stawką, jest uwolnienie się od niewiedzy, od zadawnionych nałogów, które obracają żywą myśl w jej przeciwieństwo. Sokrates wskazuje w nim na słabość argumentów swojego rozmówcy, odsłania brak podstaw żywionych przez niego opinii, dziecinadę wyznawanych przezeń wierzeń; „mądrzy się”, ale nie formułuje żadnych teorii, nie przepisuje recept – po prostu wsadza termometr tam, gdzie potrzeba. Uczestnicy dialogu odpowiadają na zadawane przez filozofa pytania, tworząc w ten sposób swoisty koncert głosów, wygrywając zapisywaną *ad hoc*, spontanicznie, partyturę. Z tej polifonii (i wraz z nią) wyłania się koncertująca filozofia, zmierzająca w kierunku samoprzekształcenia się jej wykonawców. Dobra rozmowa nie kończy się zatem „semantyczną” klęską przeciwnika, jego pogubieniem w morzu znaczeń, lecz zajęciem wspólnego stanowiska w sprawie ponadjednostkowego, niepartykularnego dobra, co stanowi naturalne zwieńczenie dialogu sokratycznego.

„Prawdziwy dialog możliwy jest jedynie wtedy, gdy naprawdę chce się dialog prowadzić. Dzięki zgodności między rozmówcami, odnawianej w każdym kolejnym stadium dyskusji, nie chodzi już o narzucenie swojej własnej prawdy przez jednego z rozmówców drugiemu. Wręcz przeciwnie, dialog uczy ich, jak postawić się na miejscu interlokutora, a więc – wyjść poza własny punkt widzenia. Wskutek swych starań, szczerych i niekłamanych, rozmówcy odkrywają dzięki sobie samym i w sobie samych prawdę niezależną od siebie – w takim stopniu, w jakim zdolni są podporządkować się autorytetowi wyższego rzędu”[3].

Autorytetem, o którym pisze w tym miejscu Pierre Hadot, jest miłość będąca nie tyle wytęsknionym spoglądaniem na siebie zakochanych, wzajemnym adorowaniem własnej partykularności (czym „grzeszył” w

Uczcie Arystofanes), lecz zbiorowym zapatrzeniem się w jeden, ten sam kierunek – w stronę rzeczy wspólnych. Poznajemy bowiem to tylko, co kochamy: im silniejsza miłość, tym głębsze poznanie – tego, co dobre i piękne. Misterium, do którego Diotyma zaprasza młodego Sokratesa polega więc na przeobrażeniu ludzkiej pychy w boskie szaleństwo filozofa. Wspólnikiem w tym szaleństwie jest demon, Eros, który pomaga dobierać słowa, by następnie złączyć je z uczuciem, jakiego doznajemy w chwilach niewypowiedzianego szczęścia. Wypowiadane w uniesieniu słowa wchodzą następnie w krąg oddziaływania sił, nad którymi człowiek nie sprawuje wystarczającej kontroli i których do końca nie rozumie. Na tym polega otwartość dialogu w ogóle – tej najdoskonalszej formy porozumiewania się, jaką stworzyli ludzie.

Miłość i przyjaźń

Coraz młodszy zakochani wierzą, że miłość została wynaleziona przez ich braci i siostry w późnych latach 60. ubiegłego stulecia. Ta stosunkowo krótka pamięć pozwala wymieniać się poglądami na temat miłości z równą swobodą jak partnerami. Nie ma w tym nic dziwnego. Z miłością spoufaliliśmy się tak bardzo – głównie za sprawą przecenionych wierszy, ballad, walentynek czy internetowego gruchania – aż stała się trywialnym aspektem codziennego doświadczenia. „Być może młodzi ludzie nie mówią: »kocham cię«, ponieważ są szczerzy. Nie czują w sobie miłości – zbyt dobrze znają seks, by mylić go z miłością, i za bardzo przejmują się własnym losem, by poddawać się torturze miłosnego samowyrzeczenia, ostatniego autentycznego fanatyzmu, który nie został do końca wytrzebiony”[4].

Może dlatego ich rozmowy o miłosnych związkach są wystygłe, trącą jałowością. Dość powiedzieć, że w ciągu ostatnich czterech, pięciu dekad nastąpiła zauważalna przebudowa erotycznych upodobań szerokiego audytorium. Uczucia zamarły w jednakowości. Ludzie nauczyli się żyć z pustych abstrakcji wiedzy medycznej, sycić wyobraźnię bajkowymi scenami w rodzaju księżniczki w butach czy brzydkiego kaczątka, które na stare lata stało się wreszcie piękne. Przykłady równie dołujących bzdur można mnożyć w nieskończoność: w momentach barbarzyństwa wiele uchodzi, ponieważ nikt nie zajmuje się czymś tak niewdzięcznym, jak wychowanie do życia w miłości. I jeśli miłość nie skisła do reszty, jeśli nie przeobraziła się w „seks i koleżeństwo”[5], to tylko za sprawą mowy Erosa, który odnawia ją co noc. To jego magia, której człowiek ulega zawsze, ilekroć Eros skupi na nim swoje oko. Zakochani są bowiem jak dzieci, co wierzą w duchy: gdy mówią, że je widzą, dostrzega je każdy. W miłosnym uniesieniu usuwają zakazy, ale ich nie obalają. Sięgają po wolność w ciele i poprzez nie. „Ruch ciała przekracza granice, a wola nie ma w tym udziału. Ciało jest w nas nadmiarem, który sprzeciwia się prawu przyzwoitości”[6]. Toteż cielesność staje się wrogiem tych wszystkich, których ogranicza bezwzględny zakaz przeciwstawiający się wolności seksualnej. I jeśli rzeczywiście podobne zakazy są charakterystyczne dla wszystkich znanych nam kultur, to ciało stanowi symbol, ślad i ekspresję wolności od tego typu zakazów. W zdaniu tym nie kryje się nawet cień pokątnej apologii promiskuityzmu. Przeciwnie: podkreśla ono siłę Erosa, który otwiera człowieka na wolność – więcej! – który jest wręcz jej synonimem.

Wedle starodawnych przekazów, przyjaźń mężczyzny z kobietą jest praktycznie wykluczona ze względu na nierówności i nieprzekraczalne różnice występujące między nimi, z różnicą seksualną na czele (Arystoteles, *Etyka wielka*, 1194b). Z tego powodu serdeczne stosunki między równymi sobie mężczyznami zawsze będą czymś wyższym i

szlachetniejszym niż uczucie, którym mężczyzna darzy kobietę. Nie chodzi tu o zwykłe uprzedzenia albo o homoseksualizm Greków, ale o dość znaczną różnicę „na wadze” i, że tak powiem, duchową „niesymetryczność” damsko-męskiego związku. W dodatku przyjaźń potrzebuje wzajemności, miłość zaś niczego nie potrzebuje i nic nie musi. Wystarcza samej sobie; „jest jakby pewnym nadmiarem”[7] w stosunku do życia, z którym musimy dać sobie jakoś radę. Bucha jak ogień – byle wyżej – i, jak ogień, gaśnie. Pod tym względem przyjaźń odznacza się dużo większą trwałością. Jest w niej więcej światła, więcej życzliwości, podczas gdy miłość potrzebuje cienia, alkowy, sekretu. Tylko nieliczni mają do niej szczęście. Wszyscy szanują to uczucie, lecz rzadko kto je przeżywa. Dzieje się tak, ponieważ częściej chcemy być kochani, aniżeli dzielić się tym uczuciem z innymi. To mocno infantylne, pasywne zachowanie, biorące się z lęku przed zawiedzionymi uczuciami, jest sednem mowy Faidrosa, wraz z którą rozpoczyna się zasadnicza część *Uczty*.

W *Uczcie*, gdzieś pod sam koniec, miłość splata się z mądrością. Można wręcz mówić o potężnej „metempsychozie” Sokratesa, który widzi (i pozwala nam patrzeć), że oto narodził się w Alkibiadesie, choć ten jeszcze wierzga, pojękuje, ucieka w chichot i pijaństwo. W ten sposób każe mu poznać samego siebie (w obu sensach tego słowa), co jest przecież filozoficznym imperatywem i próbą dla jego mocy duchowych. Czy jest to ich miłość, czy może już przyjaźń, którą Grecy stawiali wyżej? Nie wiadomo. „Czym naprawdę są dla siebie dwaj przyjaciele, łatwiej wytłumaczyć zamianą zaczarowanego pierścienia niż psychologią”[8]. W przyjaźni bowiem – jak w dialogu sokratycznym – brak tej pazerności, która podtruwa każdy związek miłosny. Przyjaźń to otwartość i bezinteresowność. Zawiera się ją przez wzgląd na cnotę (dobro), dla przyjemności lub z uwagi na ewentualne korzyści. Spośród trzech wymienionych powodów przyjaźni, trwały jest tylko ten

pierwszy; gdy ustaje przyjemność, jaką czerpiemy z przyjaźni lub gdy spada jej opłacalność, przyjaźń z dnia na dzień wygasa. Dlatego zawierając „przyjaźnie” w imię wspólnych interesów i wzajemnego pożytku, dobrze jest opatrywać je znakiem cudzysłowu.

Zewnętrzną formą przyjaźni wyzbytej zasadniczej treści jest pochlebstwo. Ci, którzy nie są do niej zdolni albo którzy po prostu nie lubią ludzi, zadowalają się nieszczerymi komplementami pod własnym adresem. Im to wystarcza. Brak zainteresowania innymi osobami nie przekreśla, rzecz jasna, możliwości przyjaźnienia się z samym sobą, skoro na przyjaźń składa się także zdolność i chęć przebywania ze sobą (w końcu przyjaźń oznacza również „przytomność”, a więc samoświadomość, wiedzę o sobie samym) oraz współczucie dla samego siebie. „[Gdy] uczuciem jesteśmy najbardziej zwróceni sami ku sobie – czytam u Stagiryty – [wtedy] najbardziej pragniemy przebywać w swoim własnym towarzystwie”[9]. Sokrates uprawia więc przyjaźń w chwilach najgłębszej medytacji, gdy zwraca swą myśl, umysł, jaźń ku sobie (*prosechein ton noun*, 174d), gdy „zjaźnia się” (*synnoein*, 220 c).

O konieczności przekładu nowego Platona [10]

„Pan Witwicki – pisał przed stu laty Bolesław Leśmian o tłumaczeniu *Uczty Platona* – w doskonałym przekładzie zachował całą złotliwość oryginału i oddał nawet czarodziejską prostotę i naiwność składni greckiej” („Prawda”, 1910, nr 37). Dziś te pochwały wydają się mocno przesadzone, by nie rzec – zupełnie chybione. Nad przekładami

Witwickiego, który jako jedyny przełożył na język polski całego Platona, przysypiają kolejne pokolenia adeptów filozofii, zaś ci bardziej zaawansowani sięgają wprost po oryginał albo posiłkują się tłumaczeniami z języków obcych. Witwicki przełożył Platona w manierze młodopolskiej, jego Sokrates mówi niekiedy góralską gwara, a całość odbiega często od greckiego pierwowzoru.

Potrzebny jest nam nowy przekład Platona. Wydanie kompletne, z konsekwentnie tłumaczoną terminologią, opatrzone indeksami, komentarzami i słownikiem najważniejszych pojęć. Dysponujemy w tej chwili taką właśnie – monumentalną – edycją *Dzieł Wszystkich Arystotelesa*, wydaną staraniem Wydawnictwa Naukowego PWN. Ostatnie tomy tego wydania ukazały się dzięki wsparciu Ministerstwa Edukacji Narodowej. Nie ma żadnego powodu, abyśmy nie posiadali kompletnego wydania *Dzieł Wszystkich Platona*. I Państwo Polskie powinno raz jeszcze wesprzeć takie przedsięwzięcie.

Nowy przekład *Dzieł Wszystkich Platona* nie jest bowiem sprawą wąskiego kręgu czytelników filozofii. Platona trzeba przetłumaczyć dla nowoczesnej polszczyzny, w jej interesie, mając na celu jej kształt i postać. Współczesna polszczyzna zbyt często jest językiem skarłałym. Każdego, kto czyta naszą dawną literaturę, filozofię i publicystykę polityczną, uderza smutna dysproporcja między językiem, którym mówili oni, a językiem, którym mówimy my. Językowa zapaść rozciąga się od nieudolnej mowy naszych polityków, przez bełkot mediów masowych, po – rzecz znacząca – przekłady współczesnej humanistyki, pełne leksykalnych dziwactw, werbalnych niezrozumiałości i niezręczności. Polityk bez języka nie może rządzić państwem. Dziennikarz, który ma trudność ze składaniem zdania do zdania, nie potrafi wyartykułować istotnych interesów wspólnoty. Nie posiadając

dobrych przekładów nowoczesnej humanistyki – europejskiej i amerykańskiej – nie będziemy mogli nigdy zrozumieć doświadczenia, które stało się naszym udziałem i skomunikować się z ludźmi, z którymi zamieszkujemy wspólną przestrzeń duchową. Z naszym skarłałym, nieudolnym językiem stajemy się dzisiaj prawdziwie prowincjonalni. Prowincjonalizm nie polega bowiem na powtarzaniu – i przetwarzaniu – form przeszłości, lecz na braku kontaktu: z dawnymi pokoleniami, ze światem współczesnym, z własnym wreszcie doświadczeniem.

Platon był i jest centrum duchowości europejskiej. Z jego *Państwem* w rękach projektowano kiedyś Klasztor i zakładano Republikę, to jego *Uczta* pozwalała znaleźć słowa dla zrozumienia miłości, a *Fedon* dostarczał argumentów marzeniu o nieśmiertelności duszy. Lektura Platona była jednym z ćwiczeń duchowych na drodze do Boga albo do tego, co – wypowiadając to słowo – chcemy innym i sobie powiedzieć. Od Platona można się nauczyć, czym jest język i jak go używać, kiedy mówimy o państwie, duszy i kwestiach ostatecznych. Nowy przekład Dzieł Wszystkich Platona da nam szansę podniesienia polszczyzny i stworzenia języka, przez który porozumiemy się z naszymi przodkami i w którym przeczytają nas przyszłe pokolenia.

Piotr Nowak

Przejrzyj spis treści tomu

Przypisy:

- 1 L. Strauss, *On Plato's Symposium*, Chicago-London 2001, s. 1. Zob. tenże, *Wyszktałenie liberalne i odpowiedzialność*, w: tenże, *Sokratejskie pytania*, przeł. P. Maciejko, Warszawa 1998, ss. 261, 264, 269.
- 2 L. Strauss, *What is Liberal Education?*, w: tenże, *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago 1968, s. 2.
- 3 P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Warszawa 2000, s. 94. Dialogi, które wyszły spod pióra nowożytnych pisarzy, są udramatyzowane, lecz nie dramatyczne. Hylas, Filonous, Ursus, Gilbert czy Teodor, przekazują stanowisko ich twórcy, czy będzie nim biskup Berkeley, Malebranche czy Erazm z Rotterdamu. Autorzy tych fikcyjnych postaci skazują je na odgrywanie długich monologów wewnętrznych, przeplatanych udawanym zainteresowaniem również fikcyjnych rozmówców. W wydumany dialogu nic nie dzieje się naprawdę, zaś myśl rozdzielona między kukielki tylko zyskałaby na klarowności, gdyby przybrała formę rozprawy.
- 4 A. Bloom, *Umysł zamknięty*, przeł. T. Bieroń, Poznań 1997, s. 143-144.
- 5 R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, t. III, przeł. różni, Warszawa 1971, s. 374.
- 6 G. Bataille, *Erotyzm*, przeł. M. Ochab, Gdańsk 1999, s. 93-94.
- 7 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, 1158a.
- 8 H. von Hofmannsthal, *Księga przyjaciół i szkice wybrane*, przeł. P. Hertz, Kraków 1997, s. 212.
- 9 Arystoteles, *Etyka wielka*, przeł. W. Wróblewski (1215a).

10 Fragment O konieczności przekładu nowego Platona, który dołączam do słowa wstępnego, nieznacznie go modyfikując, napisałem do spółki z Wawrzyńcem Rymkiewiczem. Ukazał się w „Kronosie” 2/2008 jako „apel redakcji”.